



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** "Nowy feminizm" Jana Pawła II. Krytyczna ocena z perspektywy katolicko-feministycznej

**Author:** Anna Maliszewska

**Citation style:** Maliszewska, Anna (2020). "Nowy feminizm" Jana Pawła II. Krytyczna ocena z perspektywy katolicko-feministycznej. „Studia Bobolanum.” (Nr 1 (2020), s. 71-97), DOI: 10.30439/2020.1.4



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz tak długo jak utwory zależne będą również obejmowane tą samą licencją.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego



## **„Nowy feminizm” Jana Pawła II. Krytyczna ocena z perspektywy katolicko-feministycznej**

ANNA MALISZEWSKA

Uniwersytet Śląski

Katowice

ORCID: 0000-0002-0561-9588

### STRESZCZENIE

Dość oczywiste wydaje się stwierdzenie, że tzw. nowy feminizm, kojarzony jednoznacznie z nauczaniem Jana Pawła II, nie jest szczególnie entuzjastycznie przyjmowany przez autorki feministyczne, które można by zaliczyć do głównego nurtu feminizmu. Niniejszy artykuł wychodzi od przykładów krytyki nowego feminizmu podejmowanej przez dwie znakomite teolożki feministyczne – Elżbietę Adamiak oraz Elizabeth Johnson – w celu oceny zasadności podnoszonych przez nie zarzutów, zarówno przez pryzmat postulatów feministycznych, jak i tradycji oraz nauczania Kościoła katolickiego. Tekst stara się również ukazać najgłębsze przyczyny niezgody między nowym feminizmem a feminizmem głównego nurtu. Widzi je przede wszystkim w zbyt łatwym przyjęciu przez autorki głównego nurtu poświeceniowej idei wolności jako całkowitej autonomii i – wynikającym z tego – niedocenianiem tradycyjnych wartości kobiecych, takich jak: zależność, słabość, receptywność, wrażliwość. W artykule ukazane są jednak także punkty wspólne między nauczaniem papieskim dotyczącym kobiet i różnicy płciowej, a poglądami autorek feministycznych. Tekst wskazuje wreszcie pewne punkty wyjścia do dalszej refleksji nad kluczowymi pytaniami feminizmu: Kim jest kobieta i co oznacza jej wyzwolenie? Czy możliwe jest przebudowaniem systemu wartości w taki sposób, aby stereotypowe wartości kobiece zostały w nim zauważone, a nawet wysoko postawione? Stawia również pytanie o to, czy nowe podejście do różnicy płciowej ma szansę przyczynić się do zbudowania zdrowszej antropologii antropologicznej, która widzi człowieka nie tylko w jego wielkości i sile, ale także słabości, kruchości i zależności.

**S ł o w a   k ł u c z o w e:** antropologia teologiczna, różnica płciowa, teologia feministyczna, nowy feminizm, Jan Paweł II

\* \* \*

Feminizm jako ruch społeczny jest już sędziwym stulatkiem. Jednak zamiast z wiekiem nabierać klarowności w swych przekonaniach, wysuwać jednoznaczne postulaty i wskazywać narzędzia, którymi można je osiągnąć, feminizm wydaje się coraz bardziej zdezorientowany i coraz trudniej go zrozumieć. Jawi się bardziej jako zręczliwy tetryk niż jako doświadczony mędrzec. Początkowe proste i jednoznaczne cele, jakimi było uzyskanie praw wyborczych dla kobiet, dostępu do edukacji i pełni praw obywatelskich, zaczęły się mnożyć, komplikować i wzajemnie wykluczać. Najjaskrawszym przykładem jest chociażby fakt, że wśród feministek występują skrajnie różne postawy w stosunku do macierzyństwa: jedne widzą w nim największe objawienie kobiecej siły<sup>1</sup>, inne najgorsze ograniczenie kobiet, żądając w związku z tym nieskrępowanego dostępu do antykoncepcji i aborcji.

Z niemal identyczną sytuacją mamy do czynienia w katolickiej teologii feministycznej. Również ona nie jest kierunkiem jednolitym, co wynika z faktu, że poszczególne autorki budują swoją teologię na bazie różnych odmian „świeckiego” feminizmu, nierzadko przyznając pierwszeństwo osiągnięciom myśli feministycznej przed t/Tradycją katolicką. Daje to efekt podobny do wspomnianego powyżej – teolożki feministyczne wysuwają niejednokrotnie skrajnie opozycyjne wnioski.

Na tej rozległej mapie dziesiątek, jeśli nie setek, różnych odłamów feminizmu, znajduje się również – zaproponowany przez papieża Jana Pawła II – „nowy feminizm”, który będzie poddany w niniejszym tekście krytycznej ocenie z feministycznego punktu widzenia. Jednak, jak widać na podstawie tego, co zostało przed chwilą zasygnalizowane, nie jest możliwa jednoznaczna ocena papieskiego feminizmu przez pryzmat podzielnego na liczne, wchodzące nieraz ze sobą w kolizję, odłamy feminizmu. Tekst skoncentruje się na dwóch reprezentatywnych przykładach krytyki papieskiej myśli o kobiecie dokonanej przez teolożki feministyczne (Elżbietę Adamiak oraz Elizabeth Johnson), które – moim zdaniem – można uznać za przedstawicielki głównego nurtu teologii feministycznej. Prezentacja ich stanowiska będzie jednak jedynie punktem wyjścia do osobistej oceny zarówno „nowego feminizmu”, jak i wątpliwości wysuwanych przez przytoczone autorki. Krytyki tej dokonam zarówno z perspektywy przyjmowanych przeze mnie postulatów feministycznych, jak i przez pryzmat doktryny i tradycji Kościoła katolickiego. Zasadniczym zaś celem tekstu będzie wskazanie, gdzie tkwi przyczyna sporu między feministkami – czy raczej teolożkami feministycznymi – a „nowym feminizmem” Jana Pawła II. Nie ulega bowiem wątpliwości, że „nowy feminizm” nie jest z reguły

<sup>1</sup> Zob. Adrienne Rich, *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, tłum. Joanna Mizielińska (Warszawa: Sic!, 2000).

entuzjastycznie przyjmowany przez autorki feministyczne. Prezentowany tekst nie będzie skoncentrowany na ukazaniu głównych linii „nowego feminizmu” (jeśli już, będzie się to działo raczej „przy okazji”) czy na jakimś jego całościowym i syntetycznym opisie<sup>2</sup>. Nie będzie też odnosić się do wszystkich dokumentów Jana Pawła II związanych z zagadnieniem „nowego feminizmu” czy zagadnieniami pokrewnymi<sup>3</sup>.

Mimo wielkiej różnorodności feminizmów, już na wstępie należy choć w minimalnym stopniu wskazać na podstawowe znaczenie słowa „feminizm”, którym niniejszy tekst się posługuje. Uważam, że jest to również wspólny dla wszystkich odłamów feminizmu zakres znaczeniowy tego słowa. Można, jak sądzę, powiedzieć, że wspólny mianownik każdego feminizmu stanowi postulat wyzwolenia kobiet lub ewentualnie równouprawnienia kobiet. Wychodząc od tego wspólnego korzenia, feminizmy różnych maści rozgałęziają się w niezliczone strony i wydają różne owoce. Nie ulega jednak wątpliwości, że wszystkie one wyznaczają sobie ten sam cel: wyzwolenie kobiet. Problem polega jednak wciąż i niezmiennie na tym samym: kobiety (i nie tylko one) nie potrafią dojść do porozumienia w kwestii tego, czym jest ich prawdziwe wyzwolenie, a w konsekwencji, w jaki sposób należy je osiągnąć. W niniejszym tekście będę poszukiwać

<sup>2</sup> Działanie takie wydaje się bezcelowe, gdyż powstała już cała masa opracowań i artykułów naukowych na temat nowego feminizmu, godności kobiety, rozumienia „geniuszu kobiety” itd. w ujęciu Jana Pawła II. Na przykład: Ksenia Bogucka-Komorek, „Feminizm prawdziwy, czyli o nowym feminizmie Jana Pawła II”, *Teologia i człowiek* 28, nr 4(2014): 221-234; Anastazja Sorkowicz, „Geniusz kobiety – kilka słów o feminizmie Jana Pawła II”, w *Rodzina – w świetle zagrożeń realizacji dotychczasowych funkcji: szkice monograficzne*, red. Wiesława Korzeniowska, Andrzej Murzyn, Urszula Szuścik (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007), 18-26; Bogdan Giemza, „Jan Paweł II jako promotor »nowego feminizmu«”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 27, nr 1(2019): 23-39; Dariusz Adamczyk, „Promocja godności kobiety w świetle Listu apostolskiego *Mulieris dignitatem* Jana Pawła II”, *Studia Gnesnensia* 27(2013): 165-201; Klaudyna Białas-Zielińska, „Teologia feministyczna a nowy feminizm. Zarys problematyki”, w *Varia doctrinalia*, red. Łukasz Machaj (Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Bibliotek Cyfrowa, 2012), 65-75; Aneta Gawkowska, „Teologia ciała, antropologia teologiczna, nowy feminizm”, *Rozprawy Naukowe AWF we Wrocławiu* 35(2012): 56-62; Sławomir Kunka, „Kobieta w »teologii ciała« Jana Pawła II, *Verbum Vitae* 19(2011): 247-272; Michele M. Schumacher, red., *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. Michał Romanek (Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2008).

<sup>3</sup> Przede wszystkim będę opierać się na katechezach *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (Watykan 1986; dalej: MiN), *Liście apostolskie „Mulieris dignitatem”* (Watykan 1988; dalej: MD) oraz *Liście do kobiet „A Ciascuna di voi” na IV Światową Konferencję o Kobiecie w Pekinie* (Watykan 1995; dalej: LK). Należy podkreślić, że ta krótka lista mogłaby być z powodzeniem poszerzona o inne, liczne dokumenty Jana Pawła II; por. Elżbieta Adamiak, „Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach”, w *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. Elżbieta Adamiak, Małgorzata Chrzastowska (Poznań: Redakcja Wydawnictw Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2008), 16. Jednak ze względu na ogromną spuściznę piśmienniczą, jaką pozostawił po sobie papież, wybrałam dokumenty w mojej ocenie najważniejsze do zrozumienia „nowego feminizmu”.

odpowiedzi również na te zasadnicze pytania feminizmu – dla mnie równoznaczne z pytaniem o istotę feminizmu.

### **1. Odczarować feminizm – myśl Jana Pawła II na tle wcześniejszych dokumentów kościelnych**

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia kolizji między „nowym feminizmem” a myślą wybranych teolożek feministycznych, warto choć pokrótce podkreślić rolę Jana Pawła II w zasadniczej zmianie podejścia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła do zagadnienia wyzwolenia kobiet, która nastąpiła zaledwie w ciągu kilku dekad. Już chociażby sama zmiana kościelnej optyki w kwestii wyzwolenia kobiet dokonana przede wszystkim za sprawą polskiego papieża domaga się przecież wyrazów uznania ze strony katolickich feministek.

Jak zostało przed chwilą zaznaczone, ruch feministyczny, czy – mówiąc precyzyjniej – ruch emancypacyjny, a zatem działania społeczne zakrojone na szeroką skalę, których najważniejszym celem było uzyskanie pełni praw obywatelskich dla kobiet, w tym szczególnie praw wyborczych, zaczął realizować swe postulaty nieco ponad 100 lat temu. W 1918 r. pierwszy kraj przyznał kobietom prawa wyborcze, a była nim ojczyzna przyszłego papieża – Polska<sup>4</sup>. Niedługo potem (biorąc pod uwagę styl funkcjonowania instytucji kościelnych), w 1930 r., papież Pius XI ogłosił encyklikę *Casti connubii* – „O małżeństwie chrześcijańskim na tle obecnych stosunków, potrzeb, błędów i wykroczeń w rodzinie i społeczeństwie”. W dokumencie tym możemy przeczytać następujące stwierdzenie dotyczące emancypacji kobiet: „Ci sami nauczyciele fałszu, którzy słowem i pismem zaciemniają blask małżeńskiej wierności i czystości, podkopują także wierne i godziwe podporządkowanie się żony wobec męża [podkr. A.M.]. Wielu z nich przeżywa posłuszeństwo małżonki zuchwale niegodnym niewolnictwem. Obu małżonkom równe rzekomo przysługują prawa, a że wskutek tego niewolnictwa jednej strony prawa są umniejszone, z wielką pewnością siebie obwieszczają emancypację niewiast”<sup>5</sup>. Co prawda Pius XI podnosi w swej encyklice również słuszną krytykę emancypacji w przypadku postulatów związanych z dostępem do aborcji czy antykoncepcji (nazywa ją „emancypacją fizjologiczną”)<sup>6</sup>, jednak zacytowane przed chwilą stwierdzenia dotyczące konieczności podporządkowania się żony

<sup>4</sup> Na marginesie, można jedynie zastawiać się nad tym, czy polskie pochodzenie Jana Pawła II wpłynęło na jego późniejsze poglądy w kwestii feminizmu. Nie da się bowiem ukryć, że na początku XX w., Polska była wyjątkowo postępową w tym zakresie.

<sup>5</sup> Pius XI, *Encyklika „Casti connubii”* (Watykan 1930).

<sup>6</sup> Tamże.

mężowi wydają się mieć wydzźwięk zdecydowanie antyfeministyczny i zostaną *de facto* podważone niecałe 60 lat później przez Jana Pawła II.

Jednakże pierwszym papieżem, który uznał pozytywną wartość ruchu wyzwolenia kobiet dokonującego się w sferze społecznej był – w 1963 r. – Jan XXIII<sup>7</sup>. Pozytywnie do kwestii wyzwolenia kobiet, wielokrotnie podkreślając ich równą mężczyźnie wartość, odniósł się również II Sobór Watykański w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965)<sup>8</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że to Jan Paweł II zdecydowanie najmocniej przyczynił się do pozytywnej oceny feminizmu z perspektywy katolickiej. Co więcej, można powiedzieć, że to właśnie on „ochrzczył” samo słowo „feminizm”, które wówczas, jak i dziś cieszy się raczej złą sławą w kościelnych kręgach. Po raz pierwszy w 1980 r., przemawiając do brazylijskich studentek w Belo Horizonte, mówił o „prawdziwym feminizmie”<sup>9</sup>. Z kolei w encyklice *Evangelium vitae* pojawia się określenie „nowy feminizm”, a więc sformułowanie, które dziś jednoznacznie kojarzone jest z myślą Jana Pawła II. W nr. 99 tej encykliki czytamy: „W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stać się promotorkami »nowego feminizmu«, który nie ulega pokusie naśladowania modeli »maskulinizmu«, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając rzecz przez zwyciężanie wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku”<sup>10</sup>. Wydaje się, że używając zwrotu „nowy feminizm” czy „prawdziwy feminizm”, Jan Paweł II zamierzał nawiązać do najszlachetniejszych idei feministycznych, jednocześnie dając do zrozumienia, że feminizm wymaga przekształcenia, odnowy, odrzucenie zatrutych ziaren, aby prawdziwe wyzwolenie kobiet mogło się bardziej urzeczywistnić.

Jeśli należałoby wskazać najbardziej znaczący tekst nowego feminizmu Jana Pawła II, byłby nim niewątpliwie – wciąż mało znany w naszym kraju, a obchodzący niedawno 30-lecie ogłoszenia – List apostolski *Mulieris dignitatem*. „O godności i powołaniu kobiety” (1988). Mimo tego, że w dokumencie tym słowo „feminizm” nie występuje ani razu, to jednak właśnie w tym pierwszym w historii dokumencie kościelnym poświęconym wyłącznie kobiecie, papież rysuje najważniejsze linie „nowego feminizmu”. Nawiązując do zacytowanego powyżej fragmentu *Casti connubii*,

<sup>7</sup> Jan XXIII, Encyklika „*Pacem in terris*” (Watykan 1963), nr 41.

<sup>8</sup> Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja „*Gaudium et spes*” (Watykan 1965), nr 9, 28, 49, 50, 60. Szczególnie zaś nr 52, który mówi o uprawionym awansie społecznym kobiety.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Homilia del Santo Padre Juan Pablo II durante la misa para los jóvenes*, Belo Horizonte 1 VII 1980, nr 7, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19800701\\_youth-brazil.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800701_youth-brazil.html).

<sup>10</sup> Jan Paweł II, Encyklika „*Evangelium vitae*” (Watykan 1995), nr 99.

warto przywołać krótki wyimek z tekstu Jana Pawła II, który w bardzo jaskrawy sposób ukaże zarówno zasadniczą różnicę między tymi dwoma dokumentami, jak i feministyczny fundament myślenia polskiego papieża. Komentując słynny passus z Listu do Efezjan, w którym św. Paweł nakazuje żonom posłuszeństwo wobec mężów, Jan Paweł II pisze: „Autor Listu do Efezjan nie widzi żadnej sprzeczności pomiędzy tak sformułowanym wezwaniem [»Mężowie, miłujcie żony wasze« – uzup. – A.M.] a stwierdzeniem: *»Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony«* (5,22-23). Wie bowiem, że ten układ, który głęboko był zakorzeniony w ówczesnym obyczaju i religijnej tradycji, musi być rozumiany i urzeczywistniany w nowy sposób: jako »wzajemne poddanie w bojaźni Chrystusowej« (por. Ef 5,21), zwłaszcza, że mąż jest nazwany »głową« żony, tak jak Chrystus jest Głową Kościoła, bo »wydał za niego samego siebie« (Ef 5,25), a wydać zań samego siebie oznacza oddać nawet własne życie. O ile jednak w odniesieniu Chrystus-Kościół poddanie dotyczy tylko Kościoła, to natomiast w odniesieniu mąż-żona »poddanie« nie jest jednostronne, ale wzajemne! [podkr. – A.M.]” (MD, nr 24).

Ponadto Jan Paweł II uznaje, że panowanie mężczyzny nad kobietą nie jest wyłącznie wynikiem społecznych konwencji (jak można by przypuszczać na podstawie zacytowanego powyżej fragmentu), ale ma swoje źródło w grzechu pierworodnym (MD, nr 10), a ucisk kobiet, trwający przez długie stulecia historii człowieka, to – zdaniem papieża – konsekwencja grzesznego postępowania również członków Kościoła. Podczas słynnej liturgii pokutnej odprawionej pod przewodnictwem Jana Pawła II w Bazylice św. Piotra 18 marca 2000 r., Kościół katolicki w oficjalny sposób wyznał swoją winę także w tej materii, wyrażając to następującymi słowami: „*Módlmy się za kobiety, tak często poniżane i dyskryminowane, i uznajmy, że istnieją formy biernego przyzwolenia, za które winę ponosili również chrześcijanie* [podkr. – A.M.]”<sup>11</sup>. Co więcej, papież wzywa chrześcijan do porzucenia tej grzesznej drogi i naśladowania swego Mistrza, który dał Kościołowi jednoznaczny przykład afirmacji kobiet i wezwał swych uczniów do naśladowania również w tym wymiarze. Wezwanie to jest wciąż aktualne, gdyż – zdaniem Jana Pawła II – wyzwolenie kobiet nadal oczekuje na pełną realizację (LK, nr 3-4). Można zatem stwierdzić, że obrona godności kobiet jest obowiązkiem chrześcijan, a nawet dość prowokacyjnie, że między chrześcijaństwem a feminizmem nie tyle nie ma sprzeczności, ile raczej istnieje pewna przystawalność: *chrześcijanin powinien być feministą*.

<sup>11</sup> *Wyznanie win i prośba o przebaczenie*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/modlitwy/wyznanie\\_12032000.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/wyznanie_12032000.html).

## 2. Krytyka „nowego feminizmu” przez przedstawicielki teologii feministycznej – wybrane przykłady

Choć, jak zaznaczyłam we wstępie, podstawowym celem niniejszego tekstu nie jest przedstawienie jakiejś wyczerpującej krytyki czy stosunku autorek/teolożek feministycznych do „nowego feminizmu”, przytoczenie kilku przykładów pozwoli nam wyznaczyć pewne punkty zaczepienia do dalszej refleksji i pomoże zidentyfikować podstawę niezgody między papieżem a głównym nurtem feminizmu. Pierwszym przykładem będzie krytyka dokonana przez polską teolożkę, Elżbietę Adamiak w jej książce z 1999 r. zatytułowanej *Milcząca obecność*. Jej myśl jest o tyle znacząca, że dotychczas chyba jako jedyna wśród polskich autorek określona została mianem „teolożki feministycznej”. Drugą autorką, której krytykę myśli Jana Pawła II przywołam, będzie Elizabeth Johnson, jedna z najznakomitszych przedstawicielek teologii feministycznej w skali świata.

W swojej książce Elżbieta Adamiak w paru miejscach wyraża wątpliwość, zakłopotanie czy dezaprobatę wobec papieskiego nauczania o kobiecie<sup>12</sup>. Jak sama pisze, w zakłopotanie wprawia ją już sam początek papieskiego listu do kobiet, w którym papież wyraża wdzięczność Bogu za fakt istnienia kobiety oraz wdzięczność kobietom pełniącym różne role i zadania. Dziękuje kolejno kobiecie-matce, małżonce, córce, siostrze, kobiecie pracującej zawodowo, konsekrowanej, na końcu każdej kobiecie za to, że jest kobietą (zob. LK, nr 2). Choć Adamiak docenia to, że papież pragnie dostrzec różnorakie sytuacje konkretnych kobiet, jednocześnie odczytuje słowa papieża jako „swego rodzaju »dowartościowanie«”<sup>13</sup>, które potwierdza, że nierówność i niesprawiedliwość względem kobiet wciąż istnieje. Po drugie – krytykuje ową litanię wdzięczności za to, że niemożliwe jest objęcie w niej doświadczenia wszystkich kobiet – żadna kobieta nie odnajdzie się w niej w pełni, są to tylko ogólne kategorie, role, nie oddające pełni ich sytuacji. Po trzecie – autorka proponuje przeprowadzenie pewnego eksperymentu myślowego i wyobrażenie sobie, że podobna litania wypowiedzana jest względem mężczyzn. Jej zdaniem analogiczne sformułowania brzmiałyby sztucznie w odniesieniu do mężczyzn, a dzieje się tak, dlatego że jako powszechne przyjmujemy męskie spojrzenie na kobietę, które zakłada, że

<sup>12</sup> Ze względu na koncepcję niniejszego artykułu, w twórczości Adamiak podkreślam wątki krytyczne wobec Jana Pawła II, chcąc jednak sprawiedliwie przedstawić teologię polskiej autorki, należy podkreślić, że nie jest to myśl wyłącznie krytyczna wobec nauczania papieskiego. W tym miejscu pragnę również wyrazić moją wdzięczność i wielki szacunek dla Elżbiety Adamiak oraz Elizabeth Johnson, których poglądy w niniejszym tekście z konieczności poddałam prawie wyłącznie krytyce. Obie autorki były moimi pierwszymi przewodniczkami po katolickim feminizmie i w znaczącej mierze ukształtowały moje poglądy.

<sup>13</sup> Elżbieta Adamiak, *Milcząca obecność* (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1999), 36.



to, co męskie, jest oczywiste, rola i miejsce mężczyzn są znane (męskie oznacza po prostu to, co ludzkie), zaś to, co kobiece, wymaga wyznaczenia „specjalnych miejsc”<sup>14</sup>.

Również w innym miejscu Adamiak poddaje krytyce „męski punkt widzenia” papieża, gdy ten „definiuje” różnicę płciową. Papież (ponownie czy raczej nieprzerwanie) patrzy na kobietę z męskiej perspektywy, definiuje ją jako inną wobec męskości, a także rysuje pewną wizję kobiecości, którą stawia kobietom za wzór. Papież przypisuje kobietom pewne cechy niejako z natury, a przez to – zdaniem Adamiak – sugeruje, że kobiety nie muszą ich wypracowywać, że nie kosztują je one wysiłku. Szczególną uwagę E. Adamiak zwraca na formułowane przez papieża stwierdzenia dotyczące macierzyństwa. Jak podkreśla autorka, Jan Paweł II nazywa wyłącznie macierzyństwo szczególną częścią rodzicielstwa (MD, nr 29), choć – jej zdaniem – również ojcostwo z powodzeniem mogłoby być określone w ten sam sposób<sup>15</sup>. Co więcej, widzi ścisłą zależność między męską perspektywą, a traktowaniem macierzyństwa jako podstawowego powołania kobiety. Jak pisze: „Skoro kobieta to człowiek »inny« od mężczyzny, to właśnie macierzyństwo czyni ją najbardziej »inną«”<sup>16</sup>.

Zanim odniosę się do krytyki dokonanej przez Elżbietę Adamiak, przedstawię zarzuty wysuwane wobec papieskiego nauczania przez wybitną amerykańską teolożkę – Elizabeth Johnson. W swojej książce *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints* (2003) podejmuje ona krytykę myśli Jana Pawła II, a dokładnie jego rozumienia różnicy płciowej, a więc kwestii najbardziej zasadniczej dla feminizmu. Książka ta jest dojrzałą syntezą mariologii Johnson, w której – z oczywistych przyczyn – porusza również wiele wątków antropologicznych. Zdaniem amerykańskiej autorki tradycja mariologiczna, która wydała opresyjne efekty względem kobiet, zbudowana jest na kilku błędnych fundamentach teologicznych. Wśród nich znajduje się „dualistyczna antropologia komplementarności”, której reprezentantem – zdaniem Johnson – jest m.in. Jan Paweł II.

Elizabeth Johnson opisuje dualistyczną antropologię komplementarności jako cechującą się niezwykle wyrazistym podejściem do różnicy płciowej, która staje się niemalże ontologiczną podstawą sztywnego podziału ludzi na dwie kategorie: kobiet i mężczyzn mających różniące się od siebie natury – naturę kobiecą i męską. Taki klarowny podział generuje przypisywanie kobietom i mężczyznom *ściśle* określonych ról i zadań, co – zdaniem amerykańskiej autorki – ogranicza autonomię i rozwój poszcze-

<sup>14</sup> Tamże, 36-37.

<sup>15</sup> Tamże, 51-52; por. Elżbieta Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach*, 34.

<sup>16</sup> Elżbieta Adamiak, *Milcząca obecność*, 54; por. Elżbieta Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach*, 28.

gólnych jednostek, które są zawsze niepowtarzalne<sup>17</sup>. Właśnie takie poglądy przypisuje E. Johnson Janowi Pawłowi II, gdy pisze: „Jego twórczość stale, niezmiennie czerpie z tradycyjnego spojrzenia utrzymującego, że mężczyzna i kobieta wcielają naturę ludzką na dwa radykalnie różne sposoby, co oznacza, że muszą odgrywać odmienne role społeczne”<sup>18</sup>.

Dualistyczna antropologia komplementarności generuje także myślenie o kobiecie i mężczyźnie jako dwóch komplementarnych, a więc uzupełniających się połówkach. Zdaniem Johnson jest to jednak zupełnie chybione podejście, gdyż związek (kobiety i mężczyzny) powinny tworzyć już kompletne i ukształtowane istoty ludzkie. Co więcej, amerykańska teolożka uważa, że nawet jeśli w ramach takiej komplementarności płci deklaruje się absolutną równość kobiet i mężczyzn, w rzeczywistości prowadzi ona do opresji względem kobiet, gdy tradycyjne/stereotypowe wartości i role kobiece są łączone z tym, co mniej wartościowe<sup>19</sup>.

Zdaniem Johnson taka antropologia powinna być odrzucona również z tego powodu, że w wyniku rozwoju historycznego została faktycznie pokonana. Kobiety bowiem uczestniczą aktywnie we wszystkich sferach życia społecznego, co jest dowodem na to, że wyszły poza stereotypowe role kobiece, których nie należy już dłużej z nimi łączyć<sup>20</sup>. Autorka wskazuje ponadto, że taki prosty podział na kobiety i mężczyzn nie liczy się ze stanem faktycznym – nie bierze pod uwagę faktu, że na świecie istnieją ludzie niemieszczący się w tej normie: osoby homoseksualne, biseksualne, a przede wszystkim interseksualne<sup>21</sup>.

Zaprezentowana powyżej krytyka myśli Jana Pawła II dokonana przez teolożki feministyczne domaga się oceny w dwojaki sposób. Po pierwsze – należy zweryfikować, na ile wiernie interpretują one myśl papieża. Po drugie – trzeba poddać krytyce ich opozycyjne wobec Jana Pawła II stanowisko z punktu widzenia postulatów feministycznych oraz myślenia katolickiego.

### 3. Różnorodne doświadczenie kobiece oraz „dowartościowanie” kobiet

Elżbieta Adamiak, komentując „litanię wdzięczności” względem kobiet, od której rozpoczyna się papieski list do kobiet, zarzuca papieżowi, że nie wyczerpuje ona pełni bogactwa kobiecego doświadczenia. Z pewnością krytyka ta nie jest bezpodstawna z punktu widzenia postulatów femini-

<sup>17</sup> Elizabeth Johnson, *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints* (New York: Continuum, 2003), 48; Elizabeth Johnson, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God* (New York: Continuum, 2007), 108.

<sup>18</sup> Elizabeth Johnson, *Truly Our Sister*, 61.

<sup>19</sup> Tamże, 53-54.

<sup>20</sup> Tamże, 67.

<sup>21</sup> Tamże, 67-68.

stycznych. Myśl feministyczna zwraca coraz większą uwagę na kwestię zróżnicowania kobiecego doświadczenia, różnych okoliczności, w których żyją kobiety, oraz podkreśla, że poszczególne z nich zajmują mniej lub bardziej uprzywilejowane miejsce w hierarchii społecznej, co związane jest z wieloma innymi, poza płcią, czynnikami składającymi się na ich tożsamość (np. z kolorem skóry czy pochodzeniem).

Należy przyznać, że takie podkreślanie różnorodności wśród kobiet jest cenną postmodernistyczną korekturą wobec zbyt esencjalistycznego ujęcia natury kobiecej prezentowanego przez modernizm. O ile jednak myślenie takie sprawdza się właśnie jako pewna korekta wobec totalitaryzujących zapędów esencjonalizmu płciowego, o tyle jeśli wychodzi ono w kierunku pełnej różnorodności i rozmycia granic „kobiecości”, staje się potworem pożerającym własny ogon. Jeśli bowiem kobiety jako grupa społeczna utracą zupełnie swoją swoistość i spoistość, a zatem nie będzie między nimi żadnego podobieństwa, na podstawie którego będzie można odróżnić je od „nie-kobiet”, czyich praw ostatecznie będzie bronił feminizm? W czym imieniu będzie się wypowiadał? Wydaje się, że jeśli nie zachowamy choć minimalnego opisu kobiecości, feminizm skazany jest na zagładę albo ewolucję w kierunku obrony praw uciskanych grup wszelkich maści – poczynając od osób nienormatywnych płciowo, na środowisku naturalnym kończąc – z czym, jak się zdaje, mamy w tej chwili do czynienia<sup>22</sup>.

Wracając do krytyki wyrażonej przez E. Adamiak, należałoby zatem stwierdzić, że skoro litania wdzięczności, nawet jeśli będzie poszerzana „w nieskończoność”, nie jest w stanie wyrazić w pełni doświadczenia kobiet – z czego sprawę doskonale zdaje sobie polska teolożka – należałoby, być może, nie odnosić się do żadnych poszczególnych kategorii czy grup kobiet. Nie wydaje mi się jednak, aby taka była intencja autorki, gdyż w przeciwnym przypadku papież mógłby mówić wyłącznie o jakiejś ogólnej i abstrakcyjnej kobiecie czy kobiecości, co jeszcze bardziej oddalałoby się od postulatu wyrażenia różnorodnego doświadczenia konkretnych kobiet.

Rodzi się jednak pytanie: Czy papieska litania wdzięczności względem poszczególnych grup kobiet musi być interpretowana jako zawężająca i wykluczająca niektóre z nich? Z pewnością zrozumiemy ją w ten sposób, jeśli odczytamy ją dosłownie. Wydaje się jednak, że można zinterpretować ją bardziej symbolicznie: jako przedstawienie pewnych kluczowych i najbardziej powszechnych doświadczeń w życiu kobiet, które nie rości sobie pretensji do wyczerpującego opisu, ale raczej chce podkreślić zróżnicowanie występujące wśród kobiet. Proponuję zatem zobaczyć w niej raczej punkt wyj-

<sup>22</sup> Więcej na ten temat w: Anna Maliszewska, „Feminizm a postmodernizm. Czy teologia feministyczna ma przyszłość? Zarys problematyki”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 45, nr 1(2012): 84-93.

ścia w mówieniu o kobiecej różnorodności niż punkt dojścia – ustalony i zamknięty zbiór definiujący role i funkcje kobiet pełnione w społeczeństwie.

Bardziej zaskakujące, z punktu widzenia krytyki feministycznej, jest zakłopotanie Elżbiety Adamiak spowodowane faktem, że przez żarliwe podziękowania dla kobiet, papież obnaża istniejącą wobec nich niesprawiedliwość. Feministki podkreślają bowiem, że pierwszym i jednym z podstawowych narzędzi wyzwolenia kobiet jest uświadomienie im ich gorszego położenia, niesprawiedliwości czy nawet stosowanej wobec nich przemocy. Jeśli kobiety nie będą miały tej świadomości, prawdopodobnie zinterioryzują w sobie przemoc, nie przeciwstawią się niesprawiedliwości, nie podniosą swego głosu ani nie staną się solidarne między sobą<sup>23</sup>. Skoro zatem kobiety są dyskryminowane – tego, jak sądzę, nie podważa Adamiak, skoro sama angażuje się w tworzenie teologii feministycznej – dlaczego polska teolożka widzi problem w tym, że papież chce o tym głośno mówić i wzywać do zmiany tej sytuacji? Wydaje mi się, że dotykamy w tym miejscu zasadniczych podstaw myślenia, na których ufundowany jest feminizm, przynajmniej w jego głównym nurcie. Sądzę, że E. Adamiak życzyłaby sobie, aby to kobiety same zawańczyły o swoje prawa i godność. W jej rozumowaniu objawia się mocne feministyczne przekonanie, że kobiety nie potrzebują niczyjej litości ani pomocy. Są silne i potrafią się same o siebie zatroszczyć, z tego wynika zakłopotanie, gdy ktoś traktuje je jako istoty słabsze, którymi chce się zaopiekować. Do tego wątku będziemy jeszcze powracać, gdyż moim zdaniem w tym punkcie tkwi zasadnicze źródło oporu większości feministek wobec „nowego feminizmu” Jana Pawła II.

#### 4. Męska perspektywa

Komentując tzw. litanię wdzięczności, a także w innych miejscach swojej książki, Adamiak zauważa, że papież przyjmuje w swych dokumentach absolutnie męską perspektywę. Eksperyment, który proponuje autorka, polegający na wymyśleniu analogicznej litanii wdzięczności względem mężczyzn, ma dowodzić, że wciąż obracamy się w ramach męskiej optyki: to, co męskie, jest oczywiste, zaś to, co kobiece, jest „inne”, musi być zatem zdefiniowane, opisane. Nie ulega wątpliwości, że Adamiak słusznie diagnozuje – a czyni to zresztą za największymi myślicielkami feminizmu<sup>24</sup> – sytuację, w jakiej znajdujemy się chyba od początku historii ludzkości.

<sup>23</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 81.

<sup>24</sup> Ta myśl została już sformułowana w klasycznym dziele feministycznym, które stanowi podwaliny teoretyczne dla feminizmu II fali: Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. Gabriela Mycielska, Maria Leśniewska (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2009).

Nie tylko w teologii, ale także w ramach całej myśli ludzkiej, podmiotami mówiącymi byli zawsze niemal wyłącznie mężczyźni (dlatego niesłychanie trafny tytuł książki Adamiak – *Milcząca obecność*). Nie dziwi zatem, że męskość jako ich pierwotne doświadczenie najczęściej nie była bezpośrednim przedmiotem refleksji, ale była czymś oczywistym – była stałym, często nieświadomym punktem wyjścia. Kobieta postrzegana była zaś jako inna, tajemnicza, definiowana w opozycji do tego, co męskie.

Oczywiste jest, że ludzka mowa powinna zostać uzupełniona mową kobiet, co zresztą dokonuje się z ogromnym przyspieszeniem na naszych oczach. Kobiety muszą (od)zyskać swój głos i przemówić jako kobiety właśnie, to znaczy z głębi ich doświadczenia. Nie oznacza to bynajmniej, że mężczyźni mają zamilknąć albo wyzbyć swojej męskiej perspektywy. Truizmem jest stwierdzenie, że byłaby to jawna niesprawiedliwość, tym razem na korzyść kobiet. Dlaczego, wobec tego, Adamiak chce odmówić papieżowi-mężczyźnie prawa do wypowiadania się z męskiej perspektywy? Sądzę, że nie chodzi o to, żeby papież wyzbył się swojej męskości. Wydaje mi się, że po pierwsze autorka chce po prostu zwrócić uwagę wyłącznie na sam fakt, iż dokument ten przyjmuje męski punkt widzenia, po drugie zaś zdaje się kierować czytelnika w stronę właściwego rozumienia wymowy dokumentów magisterialnych. Papież bowiem nie pisze dokumentów kościelnych wyłącznie w swoim imieniu, ale czyni to jako reprezentant Kościoła czy jego zwierzchnik. Nie wypowiada się przede wszystkim jako Karol Wojtyła, ale jako Jan Paweł II. Można zatem życzyć sobie i jasno formułować taki postulat, aby dokumenty *Magisterium Ecclesiae* uwzględniały nie tylko męską perspektywę, ale także spojrzenie kobiet. Nie jest to łatwe w sytuacji, gdy najwyższe funkcje, związane z autorytetem głoszenia, w Kościele katolickim spełniają wyłącznie mężczyźni, nie wydaje się to jednak całkowicie niemożliwe.

Jeszcze bardziej istotny jest jednak zarzut E. Adamiak – wpływający z diagnozy mówiącej o wszechobecności męskiej perspektywy – dotyczący utożsamiania męskości i człowieczeństwa, a zatem przekonanie, że to, co męskie, oznacza po prostu to, co ludzkie. Zarzut ten pojawia się również wśród innych teologek feministycznych – np. w twórczości Rosemary Radford Ruether, gdy porusza ona kwestię ordynacji kobiet. Dokumenty Magisterium, a konkretnie dokumenty zatwierdzone przez Jana Pawła II, wypowiadające się o możliwości udzielania święceń wyłącznie mężczyznom<sup>25</sup>, obstają przy konieczności tzw. naturalnego podobieństwa ordyno-

<sup>25</sup> Są to dwa dokumenty: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Inter insigniores”* (Watykan 1976) – dokument sygnowany podpisem papieskim oraz Jan Paweł II, *List apostolski „Ordinatio sacerdotalis”* (Watykan 1994), który jest jedynie potwierdzeniem i wzmocnieniem wcześniejszego dokumentu bez przytaczania dodatkowych wyjaśnień czy argumentów.

wanego do Chrystusa, którego on reprezentuje<sup>26</sup>. Podobieństwo to oznacza oczywiście wyłącznie podobieństwo na poziomie płci – bycie mężczyzną. Ruether zwraca jednak uwagę na to, że nauczanie to jest niekonsekwentne, gdyż prezbiter czy biskup podczas sprawowania Eucharystii nie jest wyłącznie reprezentantem Chrystusa, ale jednocześnie Kościoła – Oblubienicy. Jej zdaniem fakt, że w myśl dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła mężczyzna może reprezentować kobietę, zaś kobieta nie może symbolizować mężczyzny, jest wynikiem przyjmowanej antropologii, w myśl której męskość oznacza uniwersalne człowieczeństwo, w którym zawiera się kobiecość<sup>27</sup>.

Choć na podstawie dokumentów odmawiających kobietom możliwości przyjęcia święceń można wysnuć powyższe wnioski, w innych pismach papieża znaleźć można ujęcia wręcz przeciwne. W *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II stwierdza, że Maryja – jako istota ludzka całkowicie zjednoczona z Bogiem, a więc wypełniająca najdoskonalej powołanie człowieka – jest „przedstawicielem i prawzorem całej ludzkości, r e p r e z e n t u j e c z ł o w i e c z ę ń s t w o, które jest udziałem wszystkich ludzkich istot, tak mężczyzn jak i kobiet” (MD, nr 4). Maryja-kobieta jest ikoną człowieczeństwa. Można zatem powiedzieć, że zachodzi tu ruch niemal odwrotny w stosunku do tego, co zarzucają papieżowi niektóre autorki – to męskość zawiera się w kobiecości.

W innych miejscach tego samego listu kobieta ukazana jest przez Jana Pawła II jako ta, która w sposób szczególny objawia powołanie człowieka, ujawnia, kim jest on przed Bogiem: człowiek jest (jako pierwszy) ukochany przez Boga, jest „Oblubienicą”. Papież pisze następująco: „Rozważany tekst z Listu do Efezjan pozwala nam wносить zarazem o szczególnym jakby »profetyzmie« kobiety w jej kobiecości. Analogia Oblubienicy i Oblubienicy mówi o miłości, jaką miłowany jest każdy człowiek przez Boga w Chrystusie – każdy mężczyzna i każda kobieta. Jednakże w kontekście tej biblijnej analogii i na podstawie wewnętrznej logiki tekstu, właśnie kobieta staje się wyrazicielem tej prawdy dla wszystkich: oblubienica” (MD, nr 29).

## 5. Kobiecość i macierzyństwo

Nie ulega wątpliwości, że mówiąc o kobiecie czy kobiecości, Jan Paweł II najmocniej – a nawet wyłącznie – akcentuje macierzyństwo: każda kobieta bez względu na to, czy faktycznie jest biologiczną matką, może być

<sup>26</sup> Ściśle rzecz ujmując, do podobieństwa naturalnego odwołuje się wprost deklaracja *Inter insigniores*.

<sup>27</sup> Rosemary Radford Ruether, *To Change the World: Christology and Cultural Criticism* (New York: Crossroad, 1981), 45-46.

rozumiana jako matka, a macierzyństwo jest uznane za jej najważniejsze powołanie, w którym wypełnia się sens kobiecości<sup>28</sup>. Elżbieta Adamiak widzi w tym przejaw skrajnie męskiej perspektywy – kobieta różni się od mężczyzny najbardziej w tym, że jest matką, dlatego dla mężczyzny kobieta jest przede wszystkim lub wyłącznie matką. Co więcej, fakt, że jedynie macierzyństwo nazywane jest przez papieża szczególną częścią rodzicielstwa, takim mianem nie jest zaś określane przez niego ojcostwo – które zdaniem polskiej autorki również z powodzeniem można określić jako wyjątkową część rodzicielstwa – jeszcze bardziej dowodzi jednostronnie męskiej perspektywy Jana Pawła II<sup>29</sup>. Wprawdzie Adamiak, krytykując papieża za tak silną koncentrację na macierzyństwie, podkreśla, że rozumie on macierzyństwo szeroko – pisze o tzw. macierzyństwie duchowym, nie zmienia to jej zasadniczej optyki w tej kwestii.

Niezgoda na ujmowanie kobiety w kategoriach macierzyńskich wydaje się dość powszechna wśród wielu – o ile nie wśród większości – teologek feministycznych. Taki punkt widzenia prezentuje również Elizabeth Johnson. Uważa ona, że nawet jeśli doświadczenie macierzyństwa jest kluczowe w życiu kobiety będącej matką, pozostaje ona nadal kimś więcej niż tylko matką<sup>30</sup>. Johnson nie zgadza się także na traktowanie macierzyństwa jako jedynej drogi do zbawienia dla kobiet oraz chce chronić kobiety, które niedobrowolnie lub dobrowolnie nie mają dzieci, przed ukazywaniem ich jako mniej wartościowych. Jej zdaniem racją życia kobiety nie może być (wyłącznie) macierzyństwo. Choć Johnson uznaje, że macierzyństwo jest w pewnym sensie objawieniem kobiecej siły, stanowi unikalne doświadczenie kobiet i uwolnione spod pręgierza społecznych oczekiwań oraz stereotypów daje szczęście<sup>31</sup>, wydaje się, że jest ona bardzo daleka od rozumienia kobiecości przez pryzmat macierzyństwa. W tym kontekście zastanawia-

<sup>28</sup> Wprawdzie Jan Paweł II pisze o podwójnym wymiarze powołania kobiety – macierzyństwie i dziewictwie, między nimi zachodzi jednak pewna zasadnicza różnica. Dziewictwo postrzegane jest jako powołanie uniwersalne – kobiet i mężczyzn (MD, nr 20). Macierzyństwo przypisane jest wyłącznie kobietom. W pewnej analogii papież mówi o ojcowskim powołaniu mężczyzn, jednak między macierzyństwem a ojcostwem nie ma pełnej symetryczności – np. papież podkreśla jako istotniejszą rolę matki w wychowaniu dzieci (MD, nr 18) czy uznaje macierzyństwo za szczególną część rodzicielstwa (MD, nr 18). Można zatem powiedzieć, że macierzyństwo jest powołaniem wyłącznie kobiecym, a nawet jest równoznaczne z istotą kobiecości.

<sup>29</sup> Należy stwierdzić, że choć macierzyństwo i ojcostwo nie są dla papieża analogicznymi ideami (które znajdują swe odbicie bądź w kobiecie, bądź w mężczyźnie), ale zachodzi między nimi znacząca różnica, jednak również męskość jest definiowana przez ojcostwo (podobnie jak macierzyństwo definiuje kobiecość). Mężczyzna w ujęciu Jana Pawła II wydaje się być właśnie (przede wszystkim) ojcem, w ojcostwie realizuje się męskość (MiN, 85, 91).

<sup>30</sup> Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1993), 177.

<sup>31</sup> Elizabeth Johnson, *Truly Our Sister*, 33-34.

jące jest, że mimo przywołanych tu stwierdzeń amerykańskiej teolożki, poszukując kobiecych metafor Boga, zasadnicze, o ile nie pierwszorzędne znaczenie przypisuje ona macierzyństwu, nazywając Pierwszą Osobę Trójcy Świętej „Matką”, co więcej – łącząc z tą metaforą stereotypowe postrzeganie macierzyństwa (czułość, bliskość, troska itd.)<sup>32</sup>.

Odnosząc się do przedstawionych powyżej zarzutów teolożek feministycznych wobec jednoznacznego łączenia kobiecości z macierzyństwem, należy stwierdzić, że bezsprzecznie błędne jest zawężanie kobiecości do macierzyństwa rozumianego biologicznie. Jednak – jak już zostało nadmienione – papież nie ogranicza przecież kobiecości do biologicznej zdolności rodzenia, choć niewątpliwie staje się ona podstawą jego namysłu nad fenomenem kobiety.

W *Mulieris dignitatem* papież pisze: „Macierzyństwo każdej kobiety, pojęte w świetle Ewangelii, nie jest tylko »z ciała i krwi«” (MD, nr 19). Macierzyństwo to coś więcej niż biologiczny akt przekazania życia. Czym zatem jest w istocie macierzyństwo zdaniem Jana Pawła II? Nigdzie nie znajdziemy wprost odpowiedzi na to pytanie, ale raczej pewne – mniej lub bardziej – niejasne intuicje. Macierzyństwo to złożenie bezinteresownego daru z siebie (MD, nr 18), a także szczególna część rodzicielstwa, ponieważ angażuje kobietę dużo mocniej niż mężczyznę. To ona, jak ujmuje to Jan Paweł II, „bezpośrednio »płaci« za to wspólne rodzicielstwo, które o wiele dosłowniej pochłania energię jej ciała i duszy. Trzeba więc, aby mężczyzna był tego w pełni świadom, że w tym wspólnym ich rodzicielstwie zaciąga on szczególnie dług wobec kobiety” (MD, nr 18). Macierzyństwo – zdaniem papieża – to bliższe obcowanie z tajemnicą życia i bardziej konkretne zwrócenie na drugiego człowieka. Różni się ono zasadniczo od ojcostwa, ponieważ, jak pisze papież, „mężczyzna – mimo całego współudziału w rodzicielstwie – znajduje się jednak »na zewnątrz« procesu brzemienności i rodzenia dziecka” (MD, nr 18). Z kolei wypowiadając się o macierzyństwie duchowym, stwierdza, że „może się ono wyrażać jako troska o ludzi, zwłaszcza najbardziej potrzebujących” (MD, nr 21). Analogiczne stwierdzenie pojawia się także w liście do kobiet: „Kobiety wykazują ogromną gotowość do poświęcania się, szczególnie na rzecz najsłabszych i bezbronnych. Poprzez taką służbę urzeczywistniają one tę formę macierzyństwa afektywnego, kulturowego i duchowego” (LK, nr 9).

Choć papież nie formułuje takich tez wprost, wydaje się, że na podstawie tego, co przed chwilą zostało przywołane, w macierzyństwie można wyróżnić dwa „momenty”: *p o z b a w i e n i e s i ł y* – przyjęcie własnej słabości (pochłonięcie energii życiowych, poniesiona cena, złożenie daru z siebie) oraz skierowanie na drugiego – solidarność ze słabszym i troska

<sup>32</sup> Por. Elizabeth Johnson, *She Who Is*.



o niego, które jest momentem w z b u d z e n i a s i ł y. Moim zdaniem, właśnie w tym miejscu dotykamy fundamentu niezgody między papieżem a teologami feministycznymi głównego nurtu, które podkreślają wyłączenie kobiecą siłę, zaś chcą wyeliminować słabość.

Uczciwie należy jednak zaznaczyć, że papież nie opisuje wprost kobiety jako słabszej, choć zdaje się to czasem sugerować, mówiąc o tym, jak macierzyństwo – jej podstawowe powołanie – pochłania jej energię. Z kolei w zakończeniu *Mulieris dignitatem* papież ponownie dziękując za istnienie kobiet, wyraża wdzięczność „za kobiety »dzielne« i za kobiety »słabe«” (MD, nr 31), nie łączy jednak kobiecości jednoznacznie ze słabością. Czy nie czyni tak z obawy przed feministkami, aby w jawny sposób nie zrazić ich do swojego nauczania, czy jest to wyłącznie intuicja, za którą obawia się pójść do końca? Nie można tego stwierdzić. Osobiście uważam, że intuicja mówiąca o kobiecie jako słabszej powinna zostać rozwinięta do samego końca.

## 6. Słabość jako wartość?

Teologia feministyczna, podobnie jak większość różnego rodzaju teologii wyzwolenia, ufundowana jest na myśleniu pooświeceniowym i wypływających z niego ideach wolności (rozumianej jako autonomii), samostanowienia i siły. W takim ujęciu słabość czy zależność są wyłącznie antywartościami – są czymś, co należy pokonać. Główny nurt feminizmu wiernie podąża za tym myśleniem, dlatego neguje słabość kobiet, ukazując wyłącznie ich siłę, a za ideał wyzwolenia uznaje autonomię, czyli pełną niezależność. Oczywiście zasadne jest pytanie, czy te ideały narodziły się dopiero wraz z oświeceniem, czy nie są przypadkiem dominującymi wartościami każdej ufundowanej na męskim myśleniu kultury. Określenie źródeł jest jednak w tym momencie mniej istotne od postawienia trafnej diagnozy sytuacji, w jakiej się znajdujemy.

Moim zdaniem nie ulega wątpliwości, że żyjemy w świecie ceniącym wysoko siłę i autonomię. W połączeniu z ideami ewolucjonistycznymi przeszczepionymi na grunt etyki mówiącymi o konieczności walki oraz prawie silniejszego do przetrwania, myślenie takie rodzi prawdziwie śmiercionośne owoce. Siła przestaje być zobowiązaniem w celu ochrony słabszych, zaś słabość nie jest uprawnioną kondycją człowieka, ale powodem do unicestwienia.

Wobec dominującego myślenia feminizm może zachować się dwojako: może poruszać się w modelu siły, który docenia to, co silne, deprecjonując to, co słabe, i jednocześnie próbować zaprzeczyć słabości kobiety (a tym samym również słabości mężczyzny i – posługując się teologiczną kategorią – całego stworzenia); albo uznać zasadniczą wartość słabości, budując nowy

model wartości. Wydaje się, że pójście pierwszą drogą oznacza w istocie coś, przed czym tak bardzo bronią się autorki feministyczne – jest zgodą na przyjęcie męskiej perspektywy. Świat siły jest – moim zdaniem – światem mężczyzn. Fakt, że stanowią oni „silniejszą część” ludzkości doprowadził do urządzenia świata według ich pomysłu i jednocześnie wywindowania siły do poziomu najwyższej wartości. Oczywiście takie tezy, że model siły jest wytworem mężczyzn<sup>33</sup> oraz że kobiety cechuje fundamentalna słabość (w porównaniu do mężczyzn) domagają się uzasadnienia.

Przekonanie o słabości kobiety, czy większej słabości w porównaniu z mężczyzną, który z perspektywy chrześcijańskiej, będąc (tylko) stworzeniem również odznacza się mniejszą lub większą słabością, ma długą tradycję nie tylko w teologii, ale – ośmielałam się zaryzykować – w całej myśli ludzkiej. Wydaje się, że myśl feministyczna widzi to w całej ostrości, gdy mówi o stereotypach płciowych dotyczących kobiet – wśród nich pojawia się m.in. połączenie kobiecości i słabości, kobiecości i bierności, kobiecości i zależności. Szczegółowe ukazanie tego wątku nie jest tutaj możliwe, podobnie jak nie jest możliwe przytoczenie tutaj jakiejś argumentacji na poparcie stanowiska mówiącego o słabości kobiety. Celem jest tu raczej wyłącznie p o s t a w i e n i e pytania o to, czy słabość (bez względu na to czy ostatecznie przypiszemy ją kobiecie czy też nie) jest w jakiś sensie wartością czy wyłącznie antywartością. Czy szerzej, postawienie pytania: Czy jesteśmy w stanie dowartościować stereotypowe „wartości kobiece”<sup>34</sup>? Czy są one wartościami czy antywartościami?

Tym samym należałoby przemyśleć kwestię rozumienia ludzkiej wolności (czy wyzwolenia) jako całkowitej autonomii. O ile bowiem w ramach samego feminizmu możemy próbować upierać się przy takiej wizji, dążąc do całkowitego wyeliminowania kobiecej zależności, okazuje się, że wolność czy wyzwolenie wielu istot ludzkich nie może być rozumiane przez pryzmat ich zupełnej niezależności. Chodzi tu przede wszystkim o dzieci, ale także chociażby o osoby z głębokim stopniem niepełnosprawności intelektualnej – szczególnie one nie osiągną nigdy owego ideału wyzwolenia i niezależności. Oczywiście, można potraktować zarówno dzieci i osoby z niepełnosprawnością intelektualną jako marginalne przypadki człowieczeństwa, na podstawie których nie powinniśmy wyprowadzać jakichś uniwersalnych wniosków dotyczących istoty ludzkiej wolności. Moje ro-

<sup>33</sup> Ten wątek musi tu z konieczności zostać całkowicie pominięty. Postawienie takiego pytania jest jednak zasadne i domagałoby się szerokiej krytyki.

<sup>34</sup> W swoim tekście A. Gawkowska przywołuje kilka ciekawych propozycji autorów orędujących za koniecznością dowartościowania innych „kobiecych wartości”, takich jak: receptywność, relacyjność, wrażliwość; Aneta Gawkowska, „Teologia ciała, antropologia teologiczna, nowy feminizm”, 58-59.

zumowanie jest jednak zupełnie przeciwne – skoro taka definicja ludzkiej wolności wymaga „wyjątków”, należy ją gruntownie przemyśleć.

Z perspektywy chrześcijańskiej jesteśmy w stanie głęboko uargumentować, że istota ludzkiej wolności nie polega wyłącznie na autonomii, choć autonomia (w jakimś choćby minimalnym wymiarze) jest niezbędnym warunkiem wstępnym wolności. W relacji do Boga człowiek zyskuje swoją wolność nie przez odwrócenie się od Boga, ale przez przyłgnięcie do Niego/ Niej, przez zaufanie i oddanie siebie. Wolność czy wyzwolenie oznacza raczej przyznanie komuś właściwego i należnego mu miejsca w sieci różnorodnych relacji, a nie odcięcie od tych relacji. Jest utrzymaniem właściwego napięcia między autonomią (możliwością wyboru) a totalnym pochłonięciem. Niestety, również ten wątek nie może być tutaj bardziej szczegółowo rozwinięty<sup>35</sup>.

## 7. Kobięca siła

Drugim zasadniczym rysem macierzyństwa w ujęciu Jana Pawła II – który wyróżniłam przed chwilą – jest siła. Można powiedzieć, że macierzyństwo wzbudza w kobiecie siły przejawiające się w ochronie słabszych (MD, nr 21; LK, nr 9). Papież wskazuje również na źródło owej siły: „Moralna siła kobiety, jej duchowa moc, wiąże się ze świadomością, że Bóg w jakiś szczególny sposób zawiera jej człowieka. Oczywiście, Bóg zawiera każdego człowieka wszystkim ludziom i każdemu z osobna. Jednakże to zawierzenie odnosi się w sposób szczególny do kobiety – właśnie ze względu na jej kobiecość – i w sposób szczególny stanowi też o jej powołaniu (...) Kobieta jest mocna świadomością zawierzenia, mocna tym, że Bóg »zawierza jej człowieka«” (MD, nr 30).

Należy podkreślić, że takie przedstawienie macierzyństwa jako kobiecej siły lub ukazywanie matki jako zacieklej, wręcz agresywnej obrończymy swoich dzieci, jest szeroko rozpowszechnione w teologii feministycznej. Zrywa ono ze stereotypowym postrzeganiem matki jako czulej opiekunki, ukazując zupełnie inne jej oblicze. W tym punkcie można zatem odnaleźć pewną zbieżność myśli papieskiej i teologów feministycznych głównego nurtu. Pewien bardzo istotny wspólny mianownik widoczny jest również we wskazywaniu na źródło kobiecej siły.

Jan Paweł II podkreśla, że siła kobiety bierze się ze świadomości daru i powołania, jakie otrzymała od Boga. Jej zdolność do kochania i obrony

<sup>35</sup> Więcej na temat słabości, kruchości i zależności istoty ludzkiej zob. Anna Maliszewska, *W stronę antropologii inkluzywniej: głęboka niepełnosprawność intelektualna a człowieczeństwo. Studium z zakresu katolickiej teologii niepełnosprawności* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2019), 223-245.

wynika z jej odniesienia do Boga. W Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1995 r. *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju* pisze także: „Aby wychowywać do pokoju, kobieta musi przede wszystkim kultywować go w sobie samej. Źródłem pokoju wewnętrznego jest *ś w i a d o m o ś ć*, że jest się kochanym przez Boga [podkr. – A.M.], oraz wola odpowiedzenia na Jego miłość. Historia jest pełna wspaniałych przykładów kobiet, które umocnione tą świadomością umiały skutecznie stawić czoło sytuacjom wyzysku, dyskryminacji, przemocy i wojny”<sup>36</sup>. A zatem to nie relacja z mężczyzną uzdalnia ją do bycia kobietą, ale relacja ze Stwórcą. Choć papież nie neguje odpowiedzialności mężczyzny za kobietę, a także bezlitośnie diagnozuje przypadki, w których całkowita wina za popełnione zło przypisywana jest kobiecie, „nie dostrzega się jednak, że za jej grzechem często stoi mężczyzna” (MD, nr 14), nigdzie nie postrzega kobiety jako całkowicie zależnej w wypełnianiu swojego kobiecego powołania wyłącznie czy głównie od mężczyzny. Kobieta, mimo że ze swej natury pragnie i potrzebuje męskiego wsparcia<sup>37</sup>, nie jest zwolniona ze swego zadania w sytuacji, gdy mężczyzna zawodzi. Poprzeczka zostaje postawiona wysoko – ostatecznie odniesienie do Boga nadaje kobiecie wartość i wzbudza w niej siłę. Można powiedzieć, że przez zwrócenie się do Boga kobieta jest w stanie wyzwolić się spod przekleństwa grzechu pierwotnego: „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16). Tylko Bóg jest w stanie zaspokoić tęsknotę kobiecego serca.

Logika łączenia macierzyńskiej siły z oddaniem Bogu widoczna jest także jasno w całym rozdziale VI *Mulieris dignitatem* zatytułowanym *Macierzyństwo – dziewictwo*. Jan Paweł II rozumie dziewictwo jako oddanie się Bogu, które w najbardziej dosłowny sposób znajduje swój wyraz w przypadku osób konsekrowanych, jednak w swej najgłębszej istocie jest powołaniem wszystkich ludzi, wszystkich kobiet i mężczyzn (MD, nr 20-21). Można powiedzieć, że dziewictwo jest podstawą macierzyństwa. Konsekrowana dziewica staje się duchową matką, zaś biologiczna matka w pełni realizuje swe macierzyństwo dzięki relacji z Bogiem.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1995 roku „Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju”*, nr 5.

<sup>37</sup> W nr. 29 *Mulieris dignitatem* papież pisze: „Jeśli Autor Listu do Efezjan nazywa Chrystusa Oblubieńcem, a Kościół Oblubienicą, to taka analogia stanowi pośrednio potwierdzenie prawdy o kobiecie jako oblubienicy. Oblubieniec jest tym, który miłuje. Oblubienica jest miłowana: jest tą, która doznaje miłości, a żeby wzajemnie miłować”. Kobiecie przypisana jest pewna receptywność w miłości i konieczność wcześniejszego doświadczenia miłości Oblubieńca, aby być zdolną do kochania. Jak widać jednak na podstawie całości papieskiego tekstu, niekoniecznie Oblubieniec utożsamiany jest przez Jana Pawła II z mężczyzną/mężem.

Podobne wątki – mówiące o sile i wyzwoleniu kobiet dzięki odniesieniu do Boga – pojawiają się w twórczości niektórych autorek feministycznych. Elizabeth Johnson, która kształtuje obraz Maryi jako kobiety niezwykle silnej, buduje go, opierając się na wyjątkowej relacji Matki Chrystusa z Bogiem. Choć amerykańska teolożka nie neguje wyjątkowej i pięknej relacji między Maryją a Józefem – wręcz przeciwnie, mocno ją podkreśla<sup>38</sup> – gdy ukazuje siłę Maryi, Jej determinację czy odwagę, kieruje uwagę czytelnika na zaufanie wobec Boga. Szczególnie jasno można dostrzec to w interpretacji sceny zwiastowania dokonanej przez Johnson. Autorka podkreśla w niej, że Matka Chrystusa zaakceptowała propozycję przyniesioną Jej przez anioła bez jakiegokolwiek wsparcia ze strony mężczyzny, bez jakiegokolwiek konsultacji z męskim autorytetem. „[Maryja] pozostając sama – pisze amerykańska teolożka – ma jednak wystarczająco dużo w sobie i jej Boga, aby powiedzieć pełne siły i profetyczne tak [uzupeł. i podkr. – A.M.]”<sup>39</sup>.

O ile jednak Elizabeth Johnson nie dostrzega momentu słabości w Maryi (a więc w kobiecie, gdyż – dla amerykańskiej teolożki – Maryja nie jest wyjątkiem wśród kobiet, ale ich reprezentantką i jedną z nich), o tyle – moim zdaniem – koegzystencja słabości i siły w macierzyństwie/kobiecości ma kluczowe znaczenie dla Jana Pawła II. Choć papież nie formułuje tego w taki sposób, można znaleźć połączenie między tymi dwoma rzeczywistościami: potrzeba ochrony słabszego jest ściśle związana i wynika z uprzedniego doświadczenia przez kobietę własnej słabości. Własna słabość – uświadomiona i zaakceptowana – rodzi solidarność ze słabszymi.

## 8. Różnica płciowa i komplementarność płci

Jak zostało powiedziane już wcześniej, Elizabeth Johnson zalicza papieża do autorów reprezentujących dualistyczną antropologię komplementarności. Moim zdaniem jej diagnoza jest mocno przesadzona. Z pewnością Jan Paweł II podkreśla komplementarność płci, trudno mu jednak zarzucić myślenie dualistyczne, w którym dochodzi do jednoznacznego przypisania ról społecznych wynikających ze sztywnego podziału na naturę męską i kobiecą.

Papież, rozwijając swoją refleksję o płciowości, zaczyna zawsze od ustanowienia wspólnej podstawy antropologicznej – ukazuje, że bycie człowiekiem, choć realizuje się na dwa sposoby, jest czymś bardziej funda-

<sup>38</sup> Elizabeth Johnson, *Truly Our Sister*, 285. Autorka podkreśla, że małżonkowie byli dla siebie wzajemnym wsparciem i darzyli się głębokim uczuciem, jednak to nie Józef był głównym źródłem odwagi i siły Maryi.

<sup>39</sup> Tamże, 256.

mentalnym niż bycie kobietą czy mężczyzną. Szczególnie widoczne jest to w jego katechezach *Mężczyzną i niewiastą*<sup>40</sup>, jednak również list *Mulieris dignitatem*<sup>41</sup> – mimo tego, że ma dotyczyć kwestii kobiet – skonstruowany jest w taki sposób, że rozpoczyna się od i wiele miejsca poświęca rozumieniu człowieczeństwa, które jest wspólne kobiecie i mężczyźnie. Papież w swoich katechezach podkreśla, że „człowiek” (hebr. *ha-adam*) jest obrazem Bożym (MiN, nr 13), doświadcza pierwotnej samotności (por. Rdz 2,18-20; MiN, nr 24)<sup>42</sup>, jest samoświadomy, wolny, panuje nad ziemią (MiN, nr 23-32). Podobne sformułowania padają w *Mulieris dignitatem*, z tym, że papież wyraża swe myśli inaczej, pisząc, że kobieta i mężczyzna w równym stopniu są stworzeni na obraz Boży, są w równej mierze osobami ludzkimi (MD, nr 6), są wezwani, aby żyć w skierowaniu jedno dla drugiego (MD, nr 7), są wezwani do płodnej miłości i czynienia ziemi poddaną (MD, nr 6), oboje zostają dotknięci skutkami grzechu (MD, nr 9) itd.

Wbrew temu, co pisze Johnson, że antropologia Jana Pawła II generuje stereotypowe przekonanie dotyczące zaangażowania społecznego, z którego kobiety z racji ich płci powinny być wykluczone<sup>43</sup>, papież – mimo jego ogromnej koncentracji na macierzyństwie – w żadnym wypadku nie zawęża aktywności kobiet wyłącznie do sfery prywatnej. W swym liście do kobiet podkreśla, że aktywność społeczna, jak również walka o własne prawa nie jest oznaką braku kobiecości (LK, nr 6; por. MD, nr 10). Potwierdza także wkład kobiet „w życie całych społeczeństw i narodów” (LK, nr 8). Jan Paweł II jasno sprzeciwia się jednak maskulinizacji kobiet – w pełnieniu różnorodnych ról społecznych nie mogą upodabniać się do mężczyzn (MD, nr 10). Kobieta i mężczyzna spełniają swe powołanie w odmienny sposób – na tym polega komplementarność płci będąca kością niezgody między E. Johnson i Janem Pawłem II.

Elizabeth Johnson słusznie diagnozuje zatem fakt, że papież rozumie różnicę płciową w kategoriach komplementarności, chybi jednak w jednej kwestii. Teolożka uważa, że komplementarność łączy się ze spojrzeniem na kobietę i mężczyznę jak na dwie połówki, które dopiero w wyniku ich połączenia dają pewną całość. W opozycji do tego stwierdza, że każde z nich jest już kompletną całością, zanim wejdzie w związek z drugą płcią. Do-

<sup>40</sup> Wątki te rozwijam bardziej szczegółowo w: Anna Maliszewska, „Różnica płciowa w ujęciu Elizabeth A. Johnson i Jana Pawła II. Porównanie i próba uzgodnienia stanowisk”, *Studia Bobolanum* 28, nr 1(2017): 115-133.

<sup>41</sup> Dopiero w rozdz. VI porusza kwestię powołania kobiety.

<sup>42</sup> Zastanawiające jest dlaczego w MD papież pisze o samotności mężczyzny oraz wyłącznie o kobiecie jako pomocy mężczyzny, wbrew egzegezie biblijnej, na którą powołuje się w MiN, por. nr 6-7.

<sup>43</sup> Amerykańska autorka potwierdza, że chodzi właśnie o takie poglądy, gdy stwierdza z entuzjazmem, iż dualizm płciowy został historycznie pokonany, ponieważ kobiety są obecnie zaangażowane na różnych polach działalności społecznej.

kładnie tak samo uważa Jana Paweł II, gdy stwierdza: „Choć mężczyzna i kobieta są stworzeni dla siebie nawzajem, nie znaczy to, że Bóg stworzył ich jako istoty n i e k o m p l e t n e [podkr. – A.M.]” (LK, nr 3). Dla papieża kobieta czy mężczyzna to kompletna istota ludzka. Jednak każde z nich wciela (jedną) naturę ludzką na swój unikalny sposób.

Jan Paweł II wyjątkowość kobiet wyraża często terminem „geniusz kobiety” (zob. np. MD, nr 9, 10, 30) i łączy z nim wiele kobiecych cech<sup>44</sup>. Wśród nich wymienia wyjątkową zdolność postrzegania świata i wartości człowieka ponad kryteriami wydajności i produktywności (LK, nr 4; por. MD, nr 30); dostrzeganie prawdy o związkach między ludźmi (LK, nr 9). Kobieta widzi „sercem”, dostrzega głębszą prawdę o człowieku „w jego wielkości i ograniczeniach” (LK, nr 12); jest też bliższa tajemnicy życia, które może nosić lub rzeczywiście nosi w swym łonie, a przez to ma głębsze odniesienie do drugiego człowieka (MD, nr 18). Jej walka ze złem to walka o człowieka w najgłębszym sensie – to „walka o jego zasadnicze »tak« lub »nie« wobec Boga” (MD, nr 29), czyli walka o jego zbawienie. Papież postrzega zatem kobietę jako b a r d z i e j zwróconą „do wewnątrz” (dlatego będzie podkreślał dominującą rolę kobiety w łonie rodziny), a także – jak można wyczytać z innych przytaczanych już wcześniej fragmentów – jako b a r d z i e j receptywną i b a r d z i e j wrażliwą. Kobieta jest b a r d z i e j taka czy inna w stosunku do mężczyzny, nie zaś uosabia pewne cechy, którym brak mężczyźni. Papież, wielokrotnie pisząc o powołaniu kobiety np. o tym, że Bóg w szczególny sposób zawiera jej człowieka, nie przeczy, iż dotyczy to również mężczyzn, ale w inny sposób czy w mniejszym stopniu. Podobnie, gdy wypowiada się o znaczeniu rodzicielstwa w jego dwóch wariantach: macierzyństwie i ojcostwie, kładzie pewne specyficzne akcenty, nie przeciwstawiając ich sobie. Dlatego w przypadku ujęcia różnicy płciowej przez Jana Pawła II należałoby posługiwać się terminem „druga płeć”, a nie „płeć przeciwna” czy „inna”. Kobiecość i męskość zawsze znajdują się jakby na jednej osi, choć w pewnym oddaleniu.

Również w tym przypadku, niezgoda feministek głównego nurtu na komplementarny opis różnicy płciowej zasadza się – moim zdaniem – na przesadnym akcentowaniu ludzkiej autonomii i pełnym dyskredytowaniu ludzkiej słabości i zależności<sup>45</sup>. Komplementarność – rozpatrywana zarów-

<sup>44</sup> Na marginesie wróćmy do krytyki E. Adamiak mówiącej o tym, że przyporządkowanie konkretnych cech kobiecie sugeruje, iż ma je ona z natury, bez żadnego osobistego wysiłku. Trudno przypisać takie przekonanie papieżowi, gdyż choć uznaje on, że kobieta ma pewne „naturalne zasoby” otrzymane w akcie stworzenia, jednocześnie podkreśla konieczność ich rozwoju. Najczęściej odnosi się wówczas do kategorii „powołania” jako zadania znajdującego swoją podstawę w naturalnych skłonnościach. Sama E. Adamiak pisze przecież, że papież stawia kobietom pewien wzór.

<sup>45</sup> Zastanawiający jest fakt, że Elizabeth Johnson w swoim najbardziej znanym dziele – *She Who Is* – podkreśla komunijność Trójcy, a więc tym samym wydawałoby się, że rów-

no od strony kobiety, jak i mężczyzny – oznacza bowiem fundamentalną potrzebę drugiego człowieka. Kobieta i mężczyzna nie są samowystarczalni: obie płcie okazują się słabe, gdyż wzajemnie zależne, choć kobiecość nadal może być rozpatrywana jako słabsza, w stosunku do męskości.

Kończąc kwestię dotyczącą komplementarności płci, można stwierdzić, że ilekroć papież porusza zagadnienia dotyczące kobiecości czy wyzwolenia kobiet, dąży do odzyskania i docenienia tzw. wartości kobiecych (np. zob. MD, nr 31). Jan Paweł II z jednej strony zmienia tradycyjne postrzeganie kobiecości, np. uznając, że kobiety są powołane do działalności publicznej, przez co mogą być docenione w istniejącym systemie wartości. Z drugiej zaś, nie zmieniając pewnego stereotypowego postrzegania kobiecości (np. podkreślając znaczenie macierzyństwa) – które jego zdaniem wyraża prawdę o kobiecie – chce przebudować system wartości w taki sposób, aby wartości kobiece były w końcu zauważone i uznane za cenne. Ten drugi ruch wydaje się niezbędny feminizmowi w dużo większym stopniu.

\* \* \*

W niniejszym tekście starałam się ukazać kilka zasadniczych i mało eksplorowanych – w mojej ocenie – punktów niezgody między nowym a starym feminizmem. Tekst z konieczności pominął jednak kilka znaczących wątków, jak chociażby kwestię relacji między płciowością a cieleśnością, tak wyraziście dostrzeganą przez Jana Pawła II, a niejednokrotnie podważaną przez feministki, które entuzjastycznie podchodzą do kwestii tzw. zmiany płci. Artykuł starał się także wskazać kilka tropów do dalszej refleksji dotyczącej wyzwolenia kobiet. Oczywiście jest to jedynie pewien szkic, który wymaga żmudnej pracy cierpliwego pokrywania go kolejnymi warstwami farb, aby mógł wyłonić się z niego pełny obraz.

Mówiąc o przyczynach niezgody między papieżem a feministkami głównego nurtu chciałabym na koniec wskazać jeszcze jeden czynnik wpływający – moim zdaniem – na taki stan rzeczy, tym razem nie na poziomie przekonań, ale metody. Uważam, że tak ostra krytyka papieskich tekstów przez niektóre teolożki wynika z posługiwania się przez nie specyficzną metodą czytania tekstów – hermeneutyką podejrzeń, która tropi i od-

---

niez w jakiejś mierze (współ)zależność Osób Trójcy, jednak nie przekłada tego wprost na zależność kobieta–mężczyzna, którzy również jako para, a nie tylko każde z nich z osobna – zgodnie z tradycją i nauczaniem Kościoła – noszą *imago Dei*. Być może jednak E. Johnson nie postrzega Osób Trójcy jako zależnych, gdyż uznaje, że najważniejszą metaforą do opisu wewnątrztrynitarnych relacji jest przyjaźń, która cechuje się wolnością. Píše: „Przyjaźń jest najbardziej w o l n ą, najmniej zaborczą, najbardziej wzajemną z relacji” (podr. – A.M.); Elisabeth Johnson, *She Who Is*, 217. Zagadnienie to wymagałoby szerszego przebadania, aby odpowiedzieć na pytanie, czy Johnson jest w swych poglądach niekonsekwentna, czy raczej nie chce mówić o zależności Osób Trójcy.



krywa w tekście ukryte sensy będące wyrazem różnego rodzaju uprzedzeń i stereotypów<sup>46</sup>. Jest to zatem metoda polegająca na przyjęciu fundamentalnej postawy nieufności wobec tekstu. Sądzę, że to właśnie posługiwanie się wyłącznie hermeneutyką podejrzeń powoduje doszukiwanie się w tekstach papieskich opresyjnego przesłania, czasem wbrew – moim zdaniem – intencjom autora i oczywistej wymowie tekstu. Hermeneutyka podejrzeń jest narzędziem niezbędnym, jednak, jeśli nie zostanie uzupełniona o – jak nazywają ją niektórzy<sup>47</sup> – hermeneutykę wielkoduszności, wykoślawia proces interpretacji. Teksty magisterialne, niejednokrotnie będące wyrazem Tradycji, muszą – przynajmniej w punkcie wyjścia – być obdarzone fundamentalnym zaufaniem, aby nie przeoczyć czegoś prawdziwego i pięknego, co mogą nam zaoferować. Ta sama zasada powinna jednak funkcjonować również w odniesieniu do tekstów feministek, i to nie tylko katolickich. Również one, bez wstępnych warunków, powinny być obdarzone fundamentalnym zaufaniem.

## Bibliografia:

- Adamczyk Dariusz. „Promocja godności kobiety w świetle Listu apostolskiego *Mulieris dignitatem* Jana Pawła II”. *Studia Gnesnensia* 27 (2013): 165-201.
- Adamiak Elżbieta. „Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?”. *Więź* 41, nr 1 (1998): 91-101.
- Adamiak Elżbieta. „Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach”. W *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, redakcja Elżbieta Adamiak, Małgorzata Chrzastowska, 15-64. Poznań: Redakcja Wydawnictw Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2008.
- Adamiak Elżbieta. *Milcząca obecność*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1999.
- Białas-Zielińska Klaudyna. „Teologia feministyczna a nowy feminizm. Zarys problematyki”. W *Varia doctrinalia*, redakcja Łukasz Machaj, 65-75. Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Bibliotek Cyfrowa, 2012.
- Bogucka-Komorek Ksenia. „Feminizm prawdziwy, czyli o nowym feminizmie Jana Pawła II”. *Teologia i człowiek* 28, nr 4 (2014): 221-234.

<sup>46</sup> Por. Elżbieta Adamiak, „Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?”, *Więź* 41, nr 1(1998), 96.

<sup>47</sup> Thomas Reynolds, “Past and Present with Disability in the Christian Tradition”, *Journal of Religion, Disability & Health* 17, nr 3(2013), 289; Brian Brock, “Introducing: Disability and the Quest for the Human”, w *Disability in the Christian Tradition: A Reader*, red. Brian Brock, John Swinton (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 6.

- Brock Brian. "Introducing: Disability and the Quest for the Human". W *Disability in the Christian Tradition: A Reader*, redakcja Brian Brock, John Swinton, 1-23. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- de Beauvoir Simone. *Druga płęć*. Tłumaczenie Gabriela Mycielska, Maria Leńniewska. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2009.
- Gawkowska Aneta. „Teologia ciała, antropologia teologiczna, nowy feminizm”. *Rozprawy Naukowe AWF we Wrocławiu* 35 (2012): 56-62.
- Giemza Bogdan. „Jan Paweł II jako promotor »nowego feminizmu«”. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 27, nr 1 (2019): 23-39.
- Jan XXIII. Encyklika „*Pacem in terris*”. Watykan 1963.
- Jan Paweł II. *Homilia del Santo Padre Juan Pablo II durante la misa para los jóvenes*. Belo Horizonte 1 VII 1980. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19800701\\_youth-brazil.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800701_youth-brazil.html).
- Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Watykan 1986.
- Jan Paweł II. *List apostolski „Mulieris dignitatem”*. Watykan 1988.
- Jan Paweł II. *List apostolski „Ordinatio sacerdotalis”*. Watykan 1994.
- Jan Paweł II. *Encyklika „Evangelium vitae”*. Watykan 1995.
- Jan Paweł II. *List do kobiet „A Ciascuna di voi” na IV Światową Konferencję o Kobiecie w Pekinie*. Watykan 1995.
- Jan Paweł II. *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1995 roku „Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju”*.
- Johnson Elizabeth. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 1993.
- Johnson Elizabeth. *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York: Continuum, 2003.
- Johnson Elizabeth. *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*. New York: Continuum, 2007.
- Kongregacja Nauki Wiary. *Deklaracja „Inter insigniores”*. Watykan 1976.
- Kunka Sławomir. „Kobieta w »teologii ciała« Jana Pawła II”. *Verbum Vitae* 19 (2011): 247-272.
- Maliszewska Anna. „Feminizm a postmodernizm. Czy teologia feministyczna ma przyszłość? Zarys problematyki”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 45, nr 1 (2012): 84-93.
- Maliszewska Anna. „Różnica płciowa w ujęciu Elizabeth A. Johnson i Jana Pawła II. Porównanie i próba uzgodnienia stanowisk”. *Studia Bobolanum* 28, nr 1 (2017): 115-133.
- Maliszewska Anna. *W stronę antropologii inkluzywnej: głęboka niepełnosprawność intelektualna a człowieczeństwo. Studium z zakresu katolickiej teologii niepełnosprawności*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2019.

- Pius XI. Encyklika „*Casti connubii*”. Watykan 1930.
- Radford Ruether Rosemary. *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*. New York: Crossroad, 1981.
- Reynolds Thomas. “Past and Present with Disability in the Christian Tradition”. *Journal of Religion, Disability & Health* 17, nr 3 (2013): 284-294.
- Rich Adrienne. *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*. Tłumaczenie Joanna Mizielińska. Warszawa: Sic!, 2000.
- Schumacher Michele M., redakcja, *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*. Tłumaczenie Michał Romanek. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2008.
- Schüssler Fiorenza Elisabeth. *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Sobór Watykański II. *Konstytucja „Gaudium et spes”*. Watykan 1965.
- Sorkowicz Anastazja. „Geniusz kobiety – kilka słów o feminizmie Jana Pawła II”. *W Rodzina – w świetle zagrożeń realizacji dotychczasowych funkcji: szkice monograficzne*, redakcja Wiesława Korzeniowska, Andrzej Murzyn, Urszula Szuścik, 18-26. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007.
- „Wyznanie win i prośba o przebaczenie”. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/modlitwy/wyznanie\\_12032000.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/wyznanie_12032000.html).

### **New feminism of John Paul II.**

#### **Critical evaluation from a Catholic-feminist perspective**

##### **SUMMARY**

It seems quite obvious that the so-called new feminism, clearly associated with the teaching of John Paul II, is not particularly enthusiastically received by the feminist authors of the mainstream feminism. The article begins with examples of criticism of the new feminism undertaken by two outstanding feminist theologians, Elżbieta Adamiak and Elizabeth Johnson, in order to assess the legitimacy of the allegations they make, both from the perspective of feminist postulates as well as the tradition and teaching of the Catholic Church. The text also tries to show the deepest reasons for the discord between the new feminism and the mainstream feminism. It sees them, above all, in free adopting of the post-enlightenment idea of freedom as total autonomy by the mainstream authors and the resulting undervaluation of traditional female values such as dependence, weakness, receptivity and sensitivity. However, the article also shows common points between the papal teaching on women and gender differences, and the views of the feminist authors. Finally, the text indicates some starting points for further reflection on the key questions of feminism: who is a woman and what does her liberation mean? Is it possible to rebuild the value system

in such a way that stereotypical feminine values are noticed and highly valued? It also raises the question of whether the new approach to gender difference has a chance to contribute to building a healthier anthropology that sees humans not only in their greatness and strength, but also in weakness, fragility and dependence?

**Keywords:** theological anthropology, sex differences, feminist theology, new feminism, John Paul II

